

日本における社会連帯論

道徳的規範を超えられるか？

池 本 美和子

〔抄 録〕

近年、福祉国家の再構築をめぐる論議が進む中で、その基本原理である社会連帯に注目する動きがみられる。基礎構造改革の理念にも社会連帯に基づく支援が掲げられているが、その分析は充分とはいえない。かつて 19 世紀末から 20 世紀の初頭にフランスでは社会連帯主義が提唱され、日本でも一時期、社会事業を支える思想として注目されたことがある。その際に、道徳的規範として浸透が図られるという特徴をもっていたが、今日の論議はその影響を払拭したとはいえない状況にある。道徳的規範を超えて、法規範としてどう論議を深めていくかが問われている。あらためて、過去のあゆみを振り返りながら、個人の自由のための連帯を権利として位置づけ、それにむけた国家の責任を求めていくという方向が必要である。

キーワード 社会連帯、社会保障法、福祉国家論、基礎構造改革、法的規範

はじめに

近年、福祉国家の危機およびその再構築に関わる論議のなかで、社会連帯を問題とすることが多くなってきている。95 年にだされた社会保障制度審議会勧告は、あえて社会連帯を取り上げなければならない時代状況であるという認識を反映したものと思われ、随所にその表現が使われている。さらに、社会福祉基礎構造改革の理念は、社会連帯に基づく支援を強調するものとなっている。

当時社会保障制度審議会会長であった隅谷三喜男は、「社会的連帯を無視しては社会保障というのは成り立たないので、個人個人の主体性というものを一方では展開しなければならないと同時に、そうした主体性を持った国民が連帯をしていくということに対して我々ははっきりとした視点を持って勧告を作んなきゃならないんじゃないか。」¹⁾と述べていた。他方、「この勧告（95 年勧告 引用者）について私が大変不満に思うのは、社会保障制度について権利性と

か、あるいは社会連帯ということが盛んにいわれるが、その道徳哲学的な内容がないということである。^{〔2〕}（1996）という指摘があがっている。同じような問題意識として、「現在主張されている社会連帯が具体的に意味するところは必ずしも明らかでない。またこの理念からいかなる水準及び内容の社会保障制度が規範的に導き出されるのかについても、精緻な分析はなされていない。^{〔3〕}という指摘もみられる。

これらの指摘には、社会連帯を単なる道徳的規範のレベルを超えて法的規範として成立させることが、近年の福祉国家再編をめぐる議論のなかで重要な課題であるという考えがあるものとみななければならないだろう。社会保障法分野では社会連帯の法規範的解釈をとりあげ、憲法の中に社会連帯の根拠となる規定を読み取ることが可能であるという指摘もみられる。こうした動向は、社会福祉をめぐる近年の基礎構造改革の動向に照らしても無視できないものといえよう。すなわち、社会連帯を市民（国民）の共同性として道徳的に重視する方向にとどまらず、現代社会が獲得してきた社会権の一環として、あるいは、その社会権を支える基本的な法規範として、社会福祉の中でも社会連帯を権利として位置づけていく可能性に道を開くものと思われる。

本稿は、かつて19世紀末のフランスの社会連帯主義が日本での受容に際してどのような特質が見られたかについて分析したものを前提にしている^{〔4〕}。日本における受容の特質は、おそらく、今後の社会連帯の可能性を模索する際の問題につながっているとみなしうる。それを踏まえて、近年の社会保障法分野における研究から重要と思われる示唆をとりあげつつ、基礎構造改革をめぐる社会福祉サイドからの分析をみてみたい。歴史から何を学びとるかが問われるような事態が進みつつあるなかで、世界史の動向に共通の足場を持つ前提として、まず、日本の条件の中で論議を進めなければならないだろう。

1. 現代社会と社会連帯

（1）「社会連帯」とは何か

連帯は、「結び合う」、「2人以上共同して責任を持つ」、「共同する」など、社会を構成する人々のつながりの状態を表す言葉である。相互依存関係、共同、共生などと同様に時代や文化的背景を超えて、また、その共同の中身、相互依存関係の関係の仕方を問わないとすれば、基本的な存在形式であり、どのような社会にもあてはめられるものである。

ところが、社会連帯の意味について次のような紹介がある。「フランスの代表的辞書“ラルース”に従い、『個人間の相互依存 一部の幸福や繁栄は他も同じとならなければありえないことになる』と一応解する^{〔5〕}ことができるという。ここにある「一部の幸福や繁栄は他も同じとならなければありえないことになる」という理解は、社会的平等にウェイトをおきながら人間の幸せを捉えようとする視点であり、「他者との共同を通じて実現する幸福」を意

味する「福祉」にとって、現代社会における共同のあり方を規定するきわめて重要な概念であるといえる。フランス語の意味をみる限り社会連帯は社会福祉の基本原理とみなし得る。

このように、幸福や繁栄と社会的平等とを関わらせているのは、この社会連帯という言葉が、西欧近代の個人主義的な自由を社会的に見直しはじめるという現代への過渡期に浮上してくる言葉であることを示している。それは、連帯についての注目とその検討が始まる時期であるといってもよい。

19世紀末、フランスの政治家、レオン・ブルジョアは、連帯とは、現在生きているすべての人に及ぶつながりをさすのは言うまでもなく、いま私があることが過去からのつながりの上にあり、さらにあらゆる物とのつながりにまで及んでいるものととらえた。一人の人間の知識、情念、行為、活動がそうした時空を貫く連帯の上に成り立っていることを示そうとしている。一人の人間に現われる身体の状態、社会的活動、精神的状態、それらはその人個人にのみ帰せられるものではなく、あらゆるもののつながりが及んだもの、まさに「世界相の総合」⁶⁾としてあり、そのありようは今生きるすべての人に共通し、さらにそのつながり方が将来にむかって続いているというのである。すべてがそのようなつながりの中で生じていくものである以上、今のあり方そのものが自己完結していないということ、それは「連帯の絆の不可思議」⁷⁾の中で生じたものであって、個人的な努力による成果というものも、つきつめていくとある偶然性(本人の能力や努力のみに帰せられない他からの影響)を排除しきれないということを意味する。

すでに述べたように、ここには、当たり前とも見える連帯について、あえてこうした記述が為されなければならなかった19世紀末の社会状況があったのである。今日、再浮上した社会連帯について、齋藤純一は「私たちの現在の生が、幾重もの自然的・社会的な偶然性の上に築かれているという事実が忘却され 確かに私たちはこの事実を忘れやすい 現在の生がひとえに過去の努力とか勤勉に対する正当な報酬であると思込まれていくならば、社会的連帯という理念が回復することはおそくないだろう。社会的連帯という理念を維持するために必要なのは、国民的アイデンティティを再興することではなく、私たちの生の根底的な偶然性を繰り返し認識することである。」⁸⁾と指摘している。

今日の論議に即して言えば、個人としての自律や自己決定が完全に個人的な権利ではありえず、社会関係のなかでその正当性が求められるという主張と関わっている。また、基礎構造改革が憲法13条(幸福追求権)との関わりで解釈されるとすれば、その権利は果して社会的関係と無縁のものであると言い切れるかどうかが問われるといえよう。

(2) 社会連帯理論の基本的構造

19世紀末に登場する社会連帯主義は、人間に他者への愛を説く宗教的、道徳的規範としての慈善やフランス革命で掲げられた友愛の思想にその根を持つものであった。その意味では社

会連帯主義は現代に再生された愛他の思想であった。何が異なるかといえば、その規範の中に現実の社会に即して、それを構造的に分析し、具体的な政策にまでつなげていく強制力を持っていた点であった。それは「社会の発見」という近代から現代への社会の構造的変化に対する理解が大きな成立要因となっている。デュルケムは『社会分業論』を著し、社会が機械的連帯から有機的連帯へと進化していく中で、分化された個々人の間に必然的に社会共同への道徳的観念が生じることを説いたのである。社会連帯主義は、この社会構造の有機的な解釈を受け継ぎ、政治学や法学などの分野で精緻化されていったのである。

フランスの連帯主義の基本は、個人の自由に基づくもので、いわば下からの連帯の主張である。したがって、そこには国家の役割に対する民主主義的な発想が欠かせない。社会を有機的にとらえ、すべての人間にとっての自由を社会的正義に基づかせる事を提言したのである。こうした思想が注目を浴びようになるのは、近代が重視してきた人間の自由・自立という価値が、権力からの干渉の排除のみでは実質的なものとなりえない階層、すなわち圧倒的多数の労働者階級の抱える生活問題が放置できないまでに深刻化しつつあったことと関わる。

とりわけフランスは、その市民革命において徹底して個人の自由を追求したがゆえに、社会連帯を維持してきた従来の中間団体を全否定するという過程を経てきていた。国家と個人とをつなぐものが失われていく状況にあって、新たな連帯を国家権力との関係を模索しながら具体化しようとしていくのである。個人の自由を再解釈しながら、国家が生活を保障することがなぜ必要であるか、その正当性はどこにあるか、その理論的根拠として生れたのが社会連帯主義であった。19世紀末にレオン・ブルジョアは、連帯の事実を詳しく記しながら、現実の連帯には不正義があることを浮き彫りにしつつ、新たな連帯にもとづく社会改良を具体的に掲げていったのである。

以上のように、19世紀末にフランスで生れた社会連帯主義は、その道徳的意味合いを超えて、理論的にきわめて精緻化された構造を持っていた。そこには以下の3つの特徴がある。第1点は、従来の連帯ではない新たな連帯を提起しているが、そのために連帯の事実について明確に認識することを求めているという点である。第2点は、新たな連帯が社会的正義を媒介として成立するものであり、実現にむけての法的強制力を持たせていたことである。具体的には「社会準契約」という概念を社会と個人の間に設定し、全ての人間は社会に対して何らかの負債があり、その返済をしない限りは、真の自由が享受できないとみなしたのである。第3点は、新たな連帯にむけて国家による社会政策を提言していることである。この3点は、今日の社会連帯を構想する場合にも、参考になる要件である。

たとえば、今なぜ社会連帯が重視されるのかをあらためて問う必要がある。従来の連帯が機能不全になっており、それを危機として捉え、その再興を求めるところに、新たな連帯を主張する根拠がある。そもそも、連帯が共同や結びつきを意味していることから分かるように、それは人間が生存を維持、発展させていくための基本的な条件である。したがって、それが機

能しないということは、人間の生存を危機的なものにしかねないことを意味する。生活の基盤を確保し、生命を維持、発展させていくことに困難が生じ、それが拡大することによって、社会的な不安を広げていくことになる。それを放置して、自由放任に任せた19世紀的な社会を再浮上させることも起り得るが、その社会がそのままでは発展させられなかったことは歴史が語るところである。

日本においても、かつて長谷川如是閑は以下のように厳しい批判を残していた。「自由が失われた時にはじめて自由の観念が生きてきたように、連帯が失われたために、この連帯説が起こったのである。したがって、連帯説は、現組織の否定の上に、はじめてその具体的立脚地を有しうる。それは現在の組織は人々が連帯の約束を破りうるという事実を発生せしめた組織だからである。現組織は連帯実現に不相当であるという事実の認識なしには連帯説は全く無意義である。(中略)連帯説は(これを無意義に解すれば全然人道博愛的見地に合するが、これを有意義に解すれば)連帯の約束が失われた組織の改造を主張するのである」⁹⁾。近代から現代への過渡期において、人類は連帯を見直し、20世紀を通じて社会連帯を構築してきたといえる。そして今、再度その社会連帯が問題になりはじめてしているのである。その場合に、今日までの社会連帯がどのような機能不全に陥っているのかがまず問われる。

その点を明確にすることなく、かつて長谷川が批判したように人間は相互依存関係にあるのだから連帯すべきであると説き、連帯が重要であることを強調するのみでは、今後の新たな連帯を構想することはできないだろう。少なくとも、レオン・ブルジョアのような、連帯についての想像力を「現代社会に即して」広げながら詳述することから始めなければならないのではないか。それは、20世紀が求めた社会権の意義を踏まえた上で、あらためて、見知らぬ他者への共感や世界の動向に対する鋭敏な感性を養うことでもある。

その上で、連帯の機能不全の状況に対し、それを社会的正義に照らして判断する姿勢が求められているのである。長谷川は「連帯説は正義を高調し社会的主権を主張する。がそれらのものは、決して連帯破壊の状態を惹起した組織を肯定する根拠ではなく、そういう組織を改造して連帯状態を回復せしむる力としての正義および主権なのである。」¹⁰⁾と述べた。昨今の社会連帯の取り上げ方は、依然として20世紀初頭に日本で再解釈された「無意義の連帯(人道博愛的見地)」説にすぎないのか、20世紀現代を通じて国際社会が社会的正義に照らして認めてきた社会権の意義を、さらに徹底させるべく新たな連帯を構想しているといえるかが問題となるだろう。

(3) 日本における20世紀前半の受容の特質

長谷川如是閑が批判をむけたのは内務大臣の床次竹二郎の書いた「社会事業の根本精神」(『社会と救済』第4巻4号 1920)にある社会連帯の解釈についてであった。批判の対象となった床次の文章には一応社会的正義と社会連帯の関係が述べられていたが、国民の連帯義務を求

める論理で終わっていたため、長谷川から現状維持のための連帯にすぎないとして痛烈な批判を浴びることとなったのである。

同じく内務省社会局の中心にあった田子一民は『社会事業』（1922）の中で「社会連帯の思想も簡単に言えば、私たちの社会という観念なのである。」¹¹⁾と述べている。私たちの社会という自覚による連帯の主張によって、田子は主に社会的に強い立場にある者の覚醒を期待し、それを「日本式社会事業」¹²⁾であるとして積極的にすすめようと考えていた。しかしながら、その論理は、不安の排除という表現で終始しており、現実の連帯に不正があるという見方が弱く、正義の実現という構造にはなっていない。その点では、天皇制国家の体制維持の論理（＝私たちの社会という自覚）と矛盾せず、国民への連帯義務を主張しながら社会事業・社会政策にブレーキをかける論理ともなりうる側面があった。

他方、社会局囑託もつとめ、社会事業教育にもたずさわった生江孝之はこれらの社会連帯とは一線を画する形でとりあげていた。彼は、当時翻訳されたレオン・ブルジョアの著書や丸山岩吉による『社会連帯主義』を使って、フランスの理論を紹介している。義務の連帯と社会の目的が正義の実現にあること、その具体化として社会政策の実施や協同組合による連帯などに触れている。彼は、かなり精確にレオン・ブルジョアの理論を紹介していたが、後に、「社会成員の社会愛、人類愛の覚醒に俟たなければ（社会連帯を引用者）社会的に徹底することはできぬと信ずるのである。而して人類愛の覚醒とは即ち正義以外に愛に目覚めることで（中略）社会連帯の完全なる遂行は責任観念以外に社会愛、人類愛をその基調とせねばならぬ」¹³⁾と、社会連帯が人類愛に基づくべきことを主張するようになっていったのである。しかし、この主張は、現代社会の始まりにおける連帯主義が近代における道徳的規範としての友愛の限界から構想されたことを思えば、逆行ともいえるものである。結局は人類愛を強調することで、なぜ現代社会が民主主義にもとづく社会連帯を求めるのかという点を曖昧にしかねないという問題を残したのである。

これら両者とも、その主張は異なるとしても、本来の社会連帯の意義から遠ざかりながら再解釈され、天皇制国家の求める連帯から自由にはなれなかったのであり、当然のことながら、その解釈は法規範たりえないものであった。

また、仏教学者であり社会事業にも詳しい矢吹慶輝は、デユルケムの有機的連帯にもとづいて社会事業における連帯思想を紹介しながら、それを仏教思想でいうところの無我、報恩として捉えた¹⁴⁾。矢吹がよい例であるが、当時の日本における連帯思想の多くはデユルケムの有機体的連帯の解釈に基づいており、連帯の事実からそのまま連帯すべき道徳的義務を引き出していたのである。無論その主張は社会事業の拡大の根拠であったが、同時に統治者側にとって国民に国家のために協力することを義務づける根拠ともなり、むしろ後者の強調によって社会事業に歯止めをかけることになったのである。

レオン・ブルジョアによる社会的正義の実現、国家介入による社会的改良、自由に基づく新

たな連帯という認識は薄められ、現体制維持のための、国民の連帯義務、すなわち天皇制国家に親和的な思想として再解釈され、浸透が図られていったのである。その際に、国家を個人以上の存在とはみなさないというフランスの連帯主義の基本部分は、日本の国家体制には相容れないものとして伏されたままであった。したがって、個人の自由を守るという意味で国家干渉への一定程度の歯止めをかけるという姿勢は、完全に抜け落ちていた。したがって、社会政策に関して国家介入を抑制するのは、個人の権利重視という下からの姿勢によるものでなく、上からの道徳心要請すなわち国民の国家への協力要請という姿勢によるものであった。同じ国家介入へのコントロールでありながら、全く逆の意味で機能したというのが、日本における社会連帯思想であった。単純に言えば、当時の日本において社会連帯を重視することは、生活支援にむけて国家の役割よりも国民の役割を重視することであり、国家による保護は、国民が社会連帯による責任を果たした後の、社会連帯とは別体系の手段で、しかも、恩賜としての色合いを持っていたのである。

その意味では、20世紀初頭の日本の社会連帯思想は、古代社会以来の儒教的徳治主義の再編成による近代天皇制国家のあゆみの延長線上にあったのであり、社会政策を成立させていく現代社会の社会連帯とは異なるものであった。日本における社会連帯は、国家体制を支える道徳的規範としての意義が強調され、法的規範として社会事業あるいは社会政策を構築するための論理とはみなされなかったのである。現代的な社会構造の変化が進みつつある中で、その現代社会を前代から継承される国家道徳としての連帯で維持しようとしていた日本の抱える問題は、とりわけ生活支援の現代的編成に少なからぬ影響を及ぼすものであったことを深刻に受け止めておく必要があるだろう。

2. 今日の社会連帯をめぐる論議

(1) 20世紀後半の社会連帯の危機

近年の福祉国家の危機をめぐる議論の中でも、次の指摘は明快である。「国家の介入によって成立した福祉社会が福祉国家ということでもある。P・ロザンバロンは、この福祉国家を社会連帯関係の中心的推進者であり、個人と集団の双方に向き合う一大中間交渉機構として機能するものと捉える。(中略)しかしこの介入によって、すなわち福祉国家が成立した瞬間から予期しなかった奇妙な現象が起こる。P・ロザンバルンの鋭い指摘によれば、それは社会連帯関係を形式化し、真の社会連帯関係の破壊を招来することになる。もともと社会連帯原理は権力機構とは無縁の社会そのものの原理である。そこに権力機構＝国家が介入し、それを福祉“国家”に編入、改編することによって本来の社会連帯関係は形骸化する。具体的には、各社会構成員間における従来の横の関係は表面から消失し、代わって彼らは租税あるいは社会保険料徴収機関たる国家と直面することになる。横の関係は福祉国家成立とともに瞬時に縦の関係

に転化する。かつての隣人に対する素朴な愛情関係は、租税・社会保険料の冷酷な強制徴収機関への抵抗感、さらに嫌悪感に転じ、一国の指導的地位にある者をさえ脱税へと誘導するに至る。この国家介入による社会連帯のみえざる変質による弊害はこれに尽きるものではない。これによって制度の中央集権化、官僚主義化、非民主化、画一化、硬直化などの諸悪を導く。これらはすべて素朴な社会連帯の対極にあるものである。』¹⁵⁾

社会連帯を国家の強制力を通じて社会保障という形で実現させ、福祉国家体制を進めてきたことそれ自身の内に、連帯破壊を引き起こす要因があったという指摘である。こうした状況は、連帯の空洞化、連帯からの離脱、連帯が生存を維持するものと思えないという不信感の広がりを広範囲に生じさせている。

特に、連帯が機能不全となっているという現状について、それをどう読み取るか、どう解釈するかである。連帯に亀裂が生じつつあるということは、一応の了解がなされているとしても、その読み解き方次第で、新自由主義的な方針や道徳的な連帯重視の方向までさまざまに揺れ動く。言葉を換えれば、現状の何を不正義であると認識し、そこからいかなる社会的正義が構想され得るかということについて、知的営為が問われるということであろう。その意味で、今日の高度情報社会、科学技術による生命操作などにみられる社会関係の変化が人間の共同性、連帯をあり方をどう変化させているか、現代社会に即した分析から事を始めるのでなければ、道徳的規範としての連帯すらゆらぎかねない。

（２）今日の社会保障法にみる解釈

近代から現代への変化において連帯理論が道徳的規範のレベルを超えて法規範を要請してきたという歴史を踏まえるとき、日本でどのような展開が可能であるか。その際に、憲法の規定のなかにマクロレベルで社会連帯に関連するものがあるという指摘は社会福祉分野にとっても非常に重要である。高藤昭は、「唯一現行憲法がマクロ的社会連帯にかかわりをもつと見られる条項としては、第 13 条の国民の幸福追及権がある。『幸福追及に関する国民の権利』のなかには当然マクロ、ミクロの社会連帯関係を創設し、かつそれに参加して自らの利益を追及する権利＝社会連帯権も含まれよう。したがって、それは公共の福祉に反しない限り立法その他の国政の上で最大の尊重がなされなければならないことになる。しかしここでの社会連帯権とは抽象的意味あいのものであって、そこから具体的な法的請求権が生ずるものとは解されない。（中略）むしろ国の過剰介入が警戒されなければならない面があることに留意しなければならない。』¹⁶⁾と述べている。

同じく、第 25 条について、高藤は肯定的ではないが、「これ（社会連帯 - 引用者）が生存権とパラレルに発展してきたこと、生存権保障が、強い社会連帯の現われとしての累進課税を必然的に伴うこと、憲法 25 条 2 項で国家の“社会”保障増進義務が規定されていることから、これ（社会連帯 - 引用者）と一体のものとして憲法 25 条を根拠とするとみることが可能なよう

にも見える。国家を最大規模の社会連帯集団と捉えれば、マクロとしての社会連帯の権利は生存権と変わらないことになる。逆に生存権とは社会連帯の究極の権利形態との見方も成り立¹⁷⁾ちうと述べている。

基礎構造改革の解釈において25条のみならず、13条に注目する動きがみられるが、その場合に、個人の自由権としての解釈が一般的であり、上記のように、それを社会連帯権とみなし得るという視点はこれまでなかったものである。さらに、幸福追求権が人々の共同を通じて実現する幸せを含むものとなるとき、これはマクロ的な視点においてまさに福祉理念を憲法上で取り上げたものであり、25条とともにその権利性を示すものという解釈も可能となる。完全に孤立化、個人化した人間が現実には生存が不可能であるように、13条、25条いずれもそこで認められる権利は必然的に社会連帯を前提にするという解釈が成立しているのである。

むしろ13条が請求権を認めたものではなく、法規範であるとしてもそれは国家の過剰介入を抑制する根拠としての意味が大きいというのは、西欧社会が近代に獲得した個人の基本的権利としての自由の不可侵性を示すものである。「しかし、そのことによって、国家としてはそれを尊重し、必要な場合には立法その他でそれを保護、推進する、抽象的ながらも一つの法的義務を負うという効果は認められる。ただし、そのことは(中略)社会連帯にとって双刃の剣となるのであるが¹⁸⁾」という指摘がある。後段の危惧は、連帯の規模が大きくなればなるほど本来の連帯の機能が機械化し介入の度合いが強まることによって、社会連帯がもつ国家権力からの自由・自律という価値が損なわれていくという、今日の福祉国家が内包するマイナス面を指している。

しかし、社会連帯をもっぱら国民の義務として国家の方から求めてきたという日本の歴史をふまえると、「国家の過剰介入が角を矯めて牛を殺す愚を犯してはならない¹⁹⁾」ことを理由に、今日でもまだ国家責任後退を正当化する方向にも作用しうることが懸念される。むしろ前段部分にある「そのことによって、国家としてはそれを尊重し、必要な場合には立法その他でそれを保護、推進する、抽象的ながらも一つの法的義務を負う」という解釈を全面に出しながら、それに向けて社会連帯としての制度に対して国民の理解を図っていくことが必要ではないのだろうか。そこには、民主主義的な国民の参加責任(社会連帯の道徳的規範)にもとづいて国家の法的義務及び国民の権利(社会連帯の法的規範)が生じているという社会連帯の基本的理解を明確にすることが、欠かせない。

他方、社会連帯の強調には懐疑的な見解もある。菊池馨実は「わが国において、社会全体の利益の中に個人を埋没しかねない危険性をはらんでいる」ことが否定しきれない以上、社会連帯を論ずる前提に「まずは『社会』を構成する『個人』による主体的な『生』の構築こそが重要」であると指摘している²⁰⁾。社会保障の目的は「究極的には(中略)各個人における『自由』の確保を目的にしているのだと考えられ、この個人の自由は生存権や社会連帯という社会保障の理念の基本原則ともいうべきものであるとしている²¹⁾。このことは、日本における

自由の未成熟という特質を考慮すると、かつての受容の特質にもかかわり、今日の連帯をとりあげる際の重要な課題でもある。

（３）基礎構造改革をめぐる議論

さて、社会福祉における社会連帯の法規範の可能性が問題になる。基礎構造改革はまさに、社会連帯を重視する方向で進められているが、そこではどのような解釈がなされているのかが問題である。

90年代以降、社会福祉の基礎構造改革として周知のように諸法改正が進められてきた。社会連帯の重視は95年勧告にも見られ、基礎構造改革はその方向に沿って自己責任を前提とした社会連帯による自立生活支援の重視を掲げている。それに対して、社会連帯と自己責任原則がどう関わるか、その際の国家責任はどのようなものかという問題があがっている。

1970年代に、自己決定、自己責任で自立を維持できなくなったときに家族や近隣による社会連帯による助け合いがあり、それが可能でない場合に国家責任による生存権保障があるという論理構造を前提に、自助と互助および民間活力を重視するという日本型福祉社会論が主張されたことがある。今回の基礎構造改革は、果してそれとは全く異なる論理で、自己決定・自己責任と社会連帯を重視し、自己決定部分は憲法13条の個人の基本的権利であるとして、それも社会関係とのつながりで捉えていこうとしているのであろうか。13条が個人の基本的権利であるかぎり、これは国家の過剰介入を否定する論拠となるものである。しかし、社会関係とのつながりで自立を考えるということになると、従来の自由権だけでは不十分であり、むしろ国家介入が要請される社会権的解釈が必要になる。

三浦文夫は、基礎構造改革に流れている自己責任原則は憲法13条幸福追求権につながり、それは「個人の基本的権利とされるもので社会的権利としての幸福追求の権利でないことは明らかである。」としながらも、社会連帯が打ち出されていることをふまえると、「社会関係とのつながりで自立をとらえる」ということになっていくと述べている⁽²²⁾。また「このような文脈の中で改めて憲法25条の意義を考える必要がある」とも言っており、従来の解釈とは異なる受け止め方が可能となるような評価になっているが、社会連帯の法規範的解釈は、明確とはいえない。

古川孝順は基礎構造改革に見られる社会福祉の理念の転換について 自立生活の支援、利用者民主主義、サービスの質の向上、地域福祉型社会福祉の推進の4点⁽²³⁾にまとめ、プラス評価をしながら、その転換が内包する問題を分析している。その中で、社会連帯の理念を個人あるいは国家とどう関わらせているのかをみておきたい。

（個人と社会連帯をめぐる）

基礎構造改革にみられる利用者像の転換において、古川は自立生活についての議論が充分で

はないことを指摘している⁽²⁴⁾。自立と依存が連続した状態にあることを述べて、これまでの規範的自立助長論は克服されるべきであるとしている。しかし、この問題は端的に社会連帯との関連でとらえる必要があるといえよう。依存的自立という表現を使っているが、そもそも人間の生存は連帯の中でしかあり得ないということを明確にしておく必要があるのではないか。自立助長や自己責任、自己決定、選択という発想も、近代的人間像、孤立した抽象的存在に基本を置いている。「依存的自立」という表現では、依然としてそうした近代的人間像が前提となっており、依存していても自立は成り立つという消極的解釈にとどまっていると言わざるを得ない。人間の生活が他者との連帯の中で営まれ、その中で何らかの選択がなされ、責任を負うのであり、連帯と無縁の選択権や義務・責任は存在しない。連帯を通じての個人の自由な生活という視点を明確にしないまま、選択や自己決定を個人の権利として重視する方向だけで利用者像の転換をみようとしても、自立助長論の再現を否定する論拠としては弱いのではないかと思われる。

フランスの社会保障に関して次のような指摘がある。「わが国における自助努力が字義通り個人のレベルでの備えを意味し、相互扶助とは明確に一線を画されているといえるのに対して、フランスにおける自助努力はむしろ個人のレベルではなく、社会レベルでの相互扶助システムを意味するといえることができる。すなわち、相互扶助は自助努力を一定の社会集団のレベルで組織化したものと観念される。したがって、フランスでは、自助努力と相互扶助とは不即不離の関係に立っている」⁽²⁵⁾。市民革命によって徹底して個人の自由を追求してきた歴史をもつ国においてなお、人間が孤立した抽象的存在としてはありえず、社会的連帯を再度国家との関係において浮上させ、相互扶助(ここでは社会連帯を意味する集団)システムの中で、自立は実現されるのだということを明確にしている点に注目すべきである。

自由が未成熟であったとされる日本の中で自助努力が個人レベルの備えを指すのは、一体どのような理由によるのか。さらに、自由を極めて重く受けとめてきたフランスにおいて、自助努力が個人レベルの備えではなく連帯を通じてなされるという解釈を成立させ得たのはなぜか。そこには、社会連帯が自由のためであるという認識を生活レベルで追求してきたかどうかの違いがあるように思われる。人間の自由を抽象的な理念にとどめず、生活の中で獲得することを可能にするような社会や国家のあり方の問題であろう。自助努力、社会連帯による支援、国家による保障という段階的解釈を示した日本型福祉社会論は、人間の自由を社会的に実質化しようとする現代社会の論理とはなり得ない。

(社会連帯と国家の役割について)

国家の役割転換については、古川は以下のように分析している。「世界史的な規模と時間において、かつ社会のあらゆる領域を通じて、保護介入国家から条件整備国家への転換が求められてきた(中略)分権化、脱規制化、民間活力の活用、多元化である。(中略)19世紀末以来

の保護介入型改良政策の発展の中で社会福祉は地方自治体レベルの課題から国レベルの課題に引き上げられ、同時に民間（私）の課題から国（公）の課題に移転させられ、第2次世界大戦後の福祉国家体制の形成過程において、社会福祉の形成と運営を基本において国の責任とみなす考え方とそれを基盤とする施策と制度が形成されてきた。しかし、そのような施策と制度ははたして当初期待されたような成果をもたらしたであろうか。^{〔26〕}

こうした評価は一般的に福祉国家の危機とその再構築という課題のもとでなされている論議と共通するが、まず問題となるのは、世界史的な傾向として国家の役割が転換しているというとらえ方である。これは、経済の長期的停滞、さらに経済のグローバル化にも関連して、特に経済的状況からの分析が反映したものといえる。政治的状況についても上げられているが、この問題は、個人と国家の関係をどのように位置づけてきたかというその国の歴史的経緯による部分が極めて大きく、単純に、国家の役割転換という問題は論じられない。たとえば、先に上げたフランスでは、新自由主義はそれほどの影響力をもちえなかったとされている。それは「ロザンヴァロンの作品に代表されるような知的潮流が健在であったのと、それを受容しそれに共鳴する社会的基盤が相当程度に存在し得たためではないか^{〔27〕}」といわれている。そのフランスにおいて、社会保障に対する国家介入の問題は歴史的にも常に非常に警戒を持って受け取られてきている。そこには職域連帯という相互扶助機能が強固に存在し、その下で自律が確保されてきたという経緯がある。フランスでも国家の役割の変化が論じられているが、そういう背景の下で論じられる国家の役割の転換という意味と、新自由主義の台頭に曝される国における国家の役割の転換という意味では、内容的にかなり違いがあるとみなしなければならない。

ここでの問題は日本の場合であるが、かつて国家を個人を超越したものとして位置づけてきたという影響を無視することはできないだろう。一見国家の役割の転換とみられるとしても、フランスともイギリスやアメリカとも異なるものをみなければならない。中間団体の連帯機能を自由にもとづかせながら成熟させてこれなかった歴史的条件のもとで、「保護介入国家から条件整備国家への転換」という主張は何を意味するかである。そもそも日本における保護介入型国家をどう評価するかという問題がある。日本において「19世紀末以来の保護介入型改良政策の発展の中で社会福祉は地方自治体レベルの課題から国レベルの課題に引き上げられ」という動きは少ない。むしろ国が主導しながら自治体の役割を求め、指導するという逆の動きをもったのである。19世紀末から20世紀にかけて西欧でみられた自治体の公共的機能の増大という動向を日本でも実現しようとして取り組まれはじめたのが、地方改良事業であった。しかし、それはあくまでも国家の指導に基づくことが前提で、そうした傾向は近代以前からみられたといえよう。しかもそれは「おおやけ」としての「公」であり^{〔28〕}、西欧社会のような公・私（パブリック・プライベート）関係ではとらえられない面がある。社会連帯の重視とともに、国家の役割が条件整備的なものに転換されていくとしても、その主体が「おおやけ」として機能することの問題をも視野にいれておく必要があるのではないだろうか。

古川は、最後に公的責任体制の再構築を掲げ、「公的セクターの役割は(中略)地域社会における社会福祉の実施運営の過程にたいして積極的な介入と調整を試み、地域住民の自立生活を支援すること」²⁹⁾が重要であるとしている。その提言には、日本における条件整備国家への転換が、国家の役割の後退につながり、これまでのように社会連帯を国民あるいは住民の連帯義務として機能させかねないという危惧もよみとれる。新たな転換が、人々の熱意や創意、努力などの強調で終わるとすれば、それは社会連帯の道徳的規範を重視する従来の方向と見分けがつかなくなる。「積極的な介入と調整」を社会連帯の法規範的レベルでの国家の義務として明確にすることが問われているといえよう。

3. 日本における社会連帯の課題

これまでの社会福祉分野における論議をふまえて、日本における社会連帯の課題を整理してみたい。次の3点があげられるが、とくに国家責任と個人の自由の問題が最大の課題となるように思われる。

社会連帯主義は国家も巻き込む連帯である。

かつて1920年代に導入された社会連帯思想がもたらした国家への忠誠につながる国民の連帯責任として機能したのは、当時の国家体制からくる必然的結果でもあった。国家は個人の権利義務を超えた存在であり、国家責任は国民の自由な連帯によって承認し要求するものではあり得なかったのである。フランスで主張された社会連帯主義は連帯を道徳的規範にとどめず、法的規範としての強制力をもたせようとする論理構造をすでに持っていた。連帯主義の主張は国民の自由に基づく義務(権利)の連帯を通じて生活保障に対する国家的干渉を導き出す論理であった。その際に、国家的干渉は最低限度であることが求められたが、それは連帯の自由を保持するためであって生活の個人責任という自由放任主義の主張にもとづくものではない。今日、社会連帯を再検討する際に、日本型福祉社会論に代表されるように、社会連帯と国家の役割を対置させるのではなく、自由を実質化するための連帯、民主主義の深化の責任が、人々の連帯を通じて国家規模で問われているということを明確にする必要がある。

社会連帯権への注目

すでにみたように、社会保障法をめぐる論議の中では、憲法13条・25条を法的根拠としてマクロレベルで社会連帯を権利として捉える可能性があることが指摘されているが、このことは過去の連帯思想が有した道徳的規範を法規範に転換する道を示している。生活支援に関する国家の役割が、西欧社会とは歴史的に異なる経緯をもつ日本において、国家の責任を社会連帯権を通じて問うということができるといふ指摘は重要である。このことは、あまりにも自明であるかのような人間の自由を生活の中で実質化していくこと、あるいは、社会権がそうした中から獲得されていくことについて、力となり得るもののように思われる。

社会連帯は人々の自由・自律に支えられると同時に自由・自律の実現を目的とする。

社会連帯の相互依存関係を重視する際に、自由という価値が不可欠となる。レオン・ブルジョアは、義務の連帯は真の自由の享受のためであると述べていたことと関連する。それを見失うとき、もはやかつてのような国家への忠誠を求める上からの連帯責任要請にはならないとしても、経済の低迷を梃子として公的責任を縮小させるための論理にはなりやすい。その中で持ち上げられる社会連帯は、姿を変えた道徳的指導として機能する。菊池馨実の指摘にあるように連帯責任が人々を抑圧する形をとらないという保障はないのである。日本における自由の未成熟は過去の問題として葬り去れない状況でもある。連帯は強制ではなく主体的な同意であるということ、人々の自由を実質化するという基本を見失ってはならないといえよう。

おわりに

石田雄は1920年代に導入された日本の社会連帯観について「個人が社会を構成し、その社会連帯が正義のために行動するように国家を義務づけるという観点は失われる」^{〔30〕}と指摘している。この評価は、過去のものであり、今日の社会連帯はその観点をそなえたものになっているだろうか。

基礎構造改革の理念とその評価の両者に共通しているのは、自己責任原則で営まれるとする生活自体が、本来的に社会連帯を通じて確保されるという認識が明瞭でないという点である。これは連帯の基本的理解にかかわることであり、フランスの社会連帯主義はそのベースに連帯の機能について明確な認識があったことを振り返る必要があるのではないか。人間は、社会連帯を通じて自己責任や自律（自由）の可能性を広げようと望むのであり、連帯と切り離された孤立的個人の自由や自己責任の強調は社会的正義としての平等に反する考えであるとして否定したのである。社会権とは、こうした背景から生れてきたのであり、社会連帯はそれを支える道徳的規範であると同時に、それ自体を社会権の一環として法的規範としてもみなしうる局面を持っている。レオン・ブルジョアは「権利の連帯」^{〔31〕}という表現も用いていたのである。

したがって、基礎構造改革理念である「自己責任原則を明示したうえで、自己努力で自立を維持できない場合に社会連帯の考え方に立った支援を行うことを社会福祉の目的として」^{〔32〕}掲げるような論理が連帯の事実からみて誤りであることを指摘し、国民のひとりひとりが社会連帯への権利（それはすなわち生活責任を全うできる権利ということにつながる）を持っているのであり、この基本に立脚した国家責任があらためて問われているのであると指摘しなければならないのではないか。

そのような連帯解釈の誤謬を前提とした場合、連帯関係とは切り離された孤立的人間があたかも現実に存在するかのように設定され、その周りを人々の社会連帯が横のつながりで支え、国家が生存権を保障するという図式が描かれる。70年代後半の日本型福祉社会論は、このよ

うな図式を前提にしていたのである。こうした枠組みのままでは、社会連帯の強調は一般的には国家責任の後退であるという批判に終始してしまうか、国家責任のありかたを変化させ、結果として低下させるおそれがあるという解釈しかなく、社会福祉における社会連帯の法規範的側面に光をあてる可能性が閉ざされてしまうのである。社会保障法分野でなされている「生存権は社会連帯関係を近代的に再編成したもの」⁽³³⁾でもあるという認識や「生存権 = 国家責任の進展は税制面での社会連帯関係の強化をともなう」⁽³⁴⁾という位置づけを曇らせてはならないだろう。

社会連帯を福祉国家再構築に関わらせて論ずる人々は、今日の新たな社会問題である排除という現象にどのような連帯理論が可能であるのかを模索している。国民の連帯という枠組みを超えるものが求められながら、福祉国家という非人称の連帯のプラス面まで否定してはならないという指摘もある⁽³⁵⁾。本稿では、そうした議論にまでふれることはできなかったが、あらためてとりあげなければならない課題であると考えている。

〔注〕

- (1) 社会保障制度審議会事務局編『社会保障の展開と将来 - 社会保障制度審議会 50 年の歴史 - 』法研, 2000, p. 60.
- (2) 塩野谷裕一「21 世紀の経済社会と社会保障 論点整理」『季刊社会保障研究』32 巻 - 1, 1996, p. 32. このほか、95 年勧告に対して、社会連帯の強調によって国家責任を後景に退かせるという批判が数多くみられた。
- (3) 菊池馨実『社会保障の法理念』有斐閣, 2000, p. 138.
- (4) 拙著『日本における社会事業の形成 - 内務行政と連帯思想をめぐって - 』法律文化社, 1999.
- (5) 高藤 昭「社会連帯の法理と福祉国家」『社会労働研究』第 40 巻 1.2 号, 1993, p. 35.
- (6) レオン・ブルジョア『レオン・ブルジョア氏論文集 ソリダリテその他』(桃井京次訳) 国際連盟協会出版, 1926, p. 55
- (7) 同上
- (8) 齋藤純一『公共性』岩波書店, 2000, pp. 87-88.
- (9) 長谷川如是閑「床次内相と社会連帯」『我等』2-7, 1920, pp. 84-85.
- (10) 同, p. 85.
- (11) 田子一民『社会事業』p. 9.
- (12) 同, p. 1.
- (13) 「社会事業に於ける融和事業の地位(上)」『会報』第 2 巻 7 月号, 1927, p. 10.
- (14) 矢吹慶輝「社会事業と思想問題」『社会福祉古典叢書』
- (15) 高藤前掲稿, pp. 59-60
- (16) 同, p. 51.
- (17) 同, p. 52.
- (18) 同, p. 54.
- (19) 同, p. 61.
- (20) 菊池前掲稿, p. 139.
- (21) 同, p. 126.
- (22) 三浦文夫「戦後社会福祉の総括に関連して」『戦後社会福祉の総括と 21 世紀への展望 政策と制

- 度』ドメス出版，2002，pp. 14-15.
- (23) 古川孝順「社会福祉政策の再編と課題」，同上書，p. 300.
- (24) 同，p. 330.
- (25) 加藤智章『医療保険と年金保険 - フランス社会保障制度における自律と平等 - 』，北海道大学図書刊行会，1995，p. 21.
- (26) 古川前掲稿，pp. 315-316.
- (27) 廣田 明「フランスにおける福祉国家の成立 - 福祉国家の思想史のために - 」『社会労働研究』第45巻4号，1999，p. 149．注（23）
- (28) おおやけ（公）とは，超越的権威をもつものの絶対意志を指し，権力と結びついた概念である。
- (29) 古川前掲稿，p. 336.
- (30) 石田 雄『日本の政治と言葉 上 - 「自由」と「福祉」』東京大学出版会，1989，p. 272.
- (31) レオン・ブルジョア 前掲書，pp. 99-100.
- (32) 三浦前掲稿，p. 14.
- (33) 高藤 昭『社会保障法の基本原理と構造』法政大学出版局，1994，p. 44.
- (34) 同，p. 46
- (35) 齋藤前掲書，p. 87.

（いけもと みわこ 社会福祉学科）
2003 年 4 月 23 日受理